

## 共感の思想に向けて

仲 島 陽 一\*

### 一. 卑近な事例から

帰宅した夫を迎えた妻が、いつもながらそうするように愚痴をこぼす。〇〇の奥さん、また××のことでうちに文句をつけるのよ、のように。うんざりしている夫は最後まで聞かず、「そんなの無視しておけばいい」とか、「たまにはこっちからがつんと言ってやれ」とか言い返して、風呂なりテレビなり自分の世界にはいる。そして両者とも不満が残る。夫は、せっかく自分が解決策を言っているのに妻がいっこうに用いず、何度も同様な訴えをしてくるのにげんなりする。他方妻のほうは、別に解決策を尋ねているのでなくただ聞いてほしいだけなのに、夫がろくに耳を傾けず自分の意見を言うだけなののがっかりする。相手への不満にとどまらず、夫の側からは、「だから女はばかなんだ」、妻の側からは、「男ってほんとに鈍感なんだから」、と一般化された否定評価がともなうかもしれない。

この事例において、妻が「ただ聞いてほしい」ということの中身は何か。夫は「解決策」を求められていると想定したわけだが、そうでなければ何が求められていたのか。一言で言えば共感である。では夫の側は、どう対応すればそれを満たすことになったのか。相手の言いたい「内容」を「自分が」把握した点までというより、言いたいと思う「気持ち」を「相手が」ほぼ満たした点まで聞き続けるというほかに、言葉の上では次のような返事になろう。「〇〇さんはほんとに厄介なおばさんだな」、「君もまったくたいへんだね」。——これに対しこの夫は、こんな「解決にならない」返事を得て何になるのかと驚くかもしれない。この疑問に論理的に答えるならば、この妻は既に対処法は自分なりに持っているのであり、(それは結果的には夫の言ったものと同じかもしれない、)それゆえ夫にはただ彼女の状況や気持ちを「わかってくれること」、そしてなるべくは「共感してくれること」を求めているということである。

この「妻」のような人が身近にいる、あるいは自分自身もそうだ、という者でなくても、よほどの世間知らずでなければ、世の中にはそうしたタイプの人がある、ということは認められよう。ただし、そうした人の「存在」は認識するが、そういう人がわからない(了解できない)という者も中にはいる。そこでもう一つの事例を挙げてみたい。

交際中の男女が買い物をしている。女が衣類なり装飾品なりを選ぼうとして候補を示し「どっちがいい?」と男に聞く。男は、いいと思うものを、またはどっちでもいいと思いつつも選べと

\* 東洋大学国際地域学部: Faculty of Regional Development Studies, Toyo University

問われたので敢て自分が選ぶものを答える。この際ときおり、女はそれと異なるほうをいいとすることがある。そのとき男は、決まっているのだったら尋ねるなよ、と感じがちである（それを言葉や態度に出してけんかになる場合もある）。この食い違いの原因も、女が結論でなく共感を求めている（のに男が気づかない）ことにある。ここで論理的でありたい男ならば、しかしどれがいいのか尋ねられているのに、いいと思うものを言う以外のどんな返答を求められているのか、と問いたくなる。求められているのは論理的に答えることでなく、たとえば、「○○ちゃんはどれがいいと思う？」と問い返すことである。（はっきりとした意見があれば、自分はこれがいいと思うけれど○○ちゃんは……のような返しもある。）女があらかじめ決めているのなら、そこで自分の考えを言うであろうから、それに共感を示せばよいということになる。（その女の選択がひどいもので、けんかになっても反対したい、というときは話は別だが。）

以上の二事例で示したいのは、まず、ことほどさように共感を求める人がいるということである。そしてそれは読者が思っているより多いかもしれない。

しかしそれを示すことにどのような意味があるのか。まずこれらの事例の「妻」および「女」と同種の人（「共感志向」と呼んでおこう）にとっては、そうでない人がいることは比較的自明である。しかしこれらの事例の「夫」および「男」と同種の人にとっては、そうでない人の存在は必ずしも自明ではない。非共感志向の人の何割かは、いわば「他人に無関心」なので、食い違いを経験してもそれは単なる出来事であり、あるいはその相手個人を自分とはかみ合わないと思うだけで、一般に共感志向の人がおり、自分はそれに属していない、という認識には至らないのである。しかしこのように共感をめぐる対照的な人間類型の存在をしっかりと認めることが必要であり、上の二事例はこれを意識化させる意味がある。また、「共感志向」と「非共感志向」のそれぞれは他方に対して、その原因をしばしば思い誤り、そこから否定評価を下しがちである。「共感志向」派のほうでは他方を鈍感と思い、つまり人の気持ちがわかる能力が乏しいと考える。それ自体は多く正しいのだが、非共感派が共感にそもそもあまり価値をおいていないということがわかっていない。他方非共感派は、自分の合理的意見を相手が評価しないことや、結論が出ていることをわざわざ尋ねることを、愚かと思いがちである。結果的にそうである場合もあるとしても、相手がそもそも合理的解決よりも共感に価値をおいているということがわかっていない。このような価値観上の齟齬を意識化するうえでも、上の二事例は意味がある。

それにしてもこれら二つの意味は、どんな意味につながっていくのか。今まで述べたことを認めるとして、それは、異なる型の人々がいることを認めること、さもないと人間関係がうまくいかないかもしれないこと、という処世術的次元の問題に過ぎないのか。私が本節を「卑近な事例から」と題したのは、しかしそれを単に卑近な問題としてだけ考えるべきでないと考えるからである。以下少しずつ展開していくことにしよう。

## 二. コミュニケーションの目的

前節の二事例は、いずれもコミュニケーション（以下「伝達」）の場面におけるものであった。そもそも伝達の目的は何であろうか。私は以下のように整理できるように考える。

(1 a) 命令、禁止など、受け手に特定の行為（をしないことを含め）を起こすこと（以下単に「命令」で代表させる）。

(1 b) 提案、相談など、共同の行為（をしないことを含め）のため（以下「協力」とする）。1 aと1 bを合わせて「行動」とする。

(2 a) 知識を与えること（以下「教示」）。

(2 b) 知識を増やすため、深めるため、自らの知識の誤りに気づく機会を得るため、客観的真理を得るため、自らの知識や意見を他者ととりかわすこと（以下「共同探求」）。2 aと2 bを合わせて「知識」とする。

(3) 共感のため。

——まとめると、行動・知識・共感となる。これらは互いに関連していることもある。たとえば教習所で交通法規を教えるのは「知識」目的の伝達だが、それはふつうそれ自体のためでなく安全に運転する「行動」のためである。すなわち伝達は当面の目的のほかには究極の目的を持つこともある。

以上のことは、「行動」と「知識」の関係に関しては実はよく論じられることであり、哲学でも古代から現代まで重要な論点であり続けている。たとえば究極の価値を知識におく（たとえばアリストテレス）か行動におく（たとえばベーコン）かといった論議はあっても、代表的「哲学者」の中で、それを「共感」におく者はいないのではないか。しかし多くの伝達行為の目的が共感であることは少し反省すればすぐわかることである。友達同士のおしゃべりや主婦仲間の井戸端会議はもとより、ツイッターやフェイスブックなどでのつぶやき、ご近所の挨拶なども多くがそうである。それらが結果として知識をもたらしたり行動につながったりすることも無論あるが、目的はそうではない。いま例示した中で最もわかりにくいご近所の挨拶、「お出かけですか」「ちょっとそこまで」を考えてみよう。出かけるのは見ればわかることであり、「ちょっとそこまで」はほとんど無内容である。このやりとりは（「行くなよ」というような）行動や（「すぐ戻るよ」というような）知識をめざすものでなく、お互いが敵意がなく、かかわることも拒みたい気持ちではないことの確認に過ぎない。「寒いねと話しかければ寒いねと、答える人のいるあたたかさ」（俵万智）。強い「非共感志向」の者は、この手の会話を非常に苦手とする。おそらく「哲学者」の多くもそれに属するのであろう。伝達の究極目的の多くが共感であることを言わないのは、気づかないのか、うすうす気づいても「そんなことはくだらない」という自らの価値判定によってとりあげ落としてしまうのであろう。しかし価値判定によって事実を見落とすのは理論として欠陥であり、その価値が人類の少数者のものならばさらにだめであろう。私達は伝達行為の目的としての共感の重要性をまず直視しよう。

### 三．幸福論の観点から（その一）

伝達行為は行為の一種である。行為には目的があり、この目的は人間にとっての価値である。諸々の価値は、前節でみたように目的と手段の関係にあることも少なくないが、他の手段としてでなくそれ自体が究極目的として価値であるものは究極価値である。哲学では「最高善」と言ったりもするが、ここでは一般的にも用いられる「幸福」の語を使うことにしよう。何が幸福かは幸福論、より広くは価値論として哲学の一領域である。

哲学的幸福論では何が幸福かを規範的に論述するものが多いが、ここではまず記述的な立場をとり、幸福とされてきたものの分類を図りたい。

第一に、身体的な欲望の充足である。いわゆる物欲だけでなく、生理的・感覚的な「快」の充足としての性欲もここにはいる。これが完全に満足された状態を幸福とするものと、絶えず新たな欲望を満たしていく過程を幸福とするものに分けられるが、本稿にとっては本質的な区別ではないであろう。

そこで第二は精神的な幸福となるが、これはより詳しくみる必要がある。行為をその内容の観点で分類すれば、経済、政治、文化の三分がごく一般的であるので、それを手がかりに考えていきたい。

「経済」は目的の観点からすれば第一の「身体的快」に重なる部分が多い。しかし精神的価値に属する経済行為もある。まず政治活動の手段としての金儲けがある。また「顕示的消費」のような場合は、物欲ではなく、他人に対して優位を得るための手段と考えられる。また稀に、単なる「守銭奴」や、「時価総額世界一」などをそれ自体として求める資本家などは、「自己実現」の手段として経済活動をしていると言えるかもしれない。

では「政治」はどうか。これも目的の観点から見て、政治的行為者個人のものであれ、あるいは彼が属する集団あるいは政治体全体のものであれ、経済的利得（の獲得、保持、増大）がめざされているなら、独立した究極価値でなく「経済」同様に物欲に入るであろう。政治とは権力、すなわち一般に正当とされる強制力の獲得および行使である。経済目的でない権力獲得・行使の目的として考えられるのは、そのように「人を動かす」こと自体の快ということになる。だがこれもいくつかに分けられよう。他の人を動かすことにより自分の優位や支配を得たいというものがある。名声や名誉の追求もこの一環であり得る。他方「人を動かす」ことでその相手自身や自他が属する集団ないし政治体全体の利得をめざす者もある。この「利得」を（少なくとも究極的には）経済外のものとするならば、他の人々の喜び（精神的快）自体が行為者の快であり目的である。さらに、経済的利得でも他の人々の喜びも目的ではなく、「人を動かす」という分野において自分が力をふるうことが快であり、そこに幸福をみいだすというものがある。政治領域における「自己実現」志向の幸福観と言えよう。

「文化」の中で学問はどうか。物欲などの手段としてそれに携わる者もあるが、知識欲が究極の動因である人がいよう。芸術はどうか。芸術の目的は美学的に難しい問題であるが、物欲などの手段とするものを除けば、理念的には、自らの美意識の表現としての創作それ自体を究極価値とする「自己実現」派と、共感の媒体であることを芸術の本質ととらえる「共感」派に分かれるのではなかろうか。道徳はどうか。道徳それ自体が究極価値であると言うのは自己矛盾であるように思われる。すなわちそれは宗教的または世俗的な価値の実現のために必要なものと考えられるのがふつうである。ではその宗教はどうか。その価値を「聖」などとするのは、ただ言葉を増やしただけで事柄の考察には役立たない。通常の「現世利益」を除くならば「救済」と言ってもよいが、その中身が検討されるべきであろう。信仰の立場からは、それは魂の不死であったり極楽への往生であったりしよう。しかし信仰を前提としない立場からとらえれば、これは、そのようなかたちで自分の（場合によっては自分たちの、あるいは人類の）救いが得られたという満足と言えよう。安心立命の語で表すことにするが、単なる知識でない体験であるから「知識欲」には属さず、また自分が

努力するにしても神や仏や尊師やによって与えられる面が大きいので「自己実現」とも異なる。また宗教によって、神仏などから自分が承認されたり赦されたりすること、また自分が他の人々との関係で愛を得ることが究極的にはめざされているなら、「共感」の幸福観に属するであろう。教育はどうか。経済・政治などの必要な知識技術などを教えるためであることが多いが、「自己実現」や「共感」を最も深い動因にしている場合もあろう。

さて、経済・政治・文化とも異なるが、人間の行為を幸福という面からみるとき落とせないものがある。愛である。愛とは何かとはもとより最も難しい問題の一つであるが、いままで同様、愛と総称される領域において、究極価値として求められるものを考えると、やはり一つでなくいくつかに分けられるのが実態であろう。生理的な性欲や感覚的快を究極価値とする人生は、学者や思想家に肯定されそうにないが、事実問題としては多かれ少なかれ認められる。この際相手は精神的存在としてでなく自らの快の手段として求められている。また本人は愛と思ひまた身体的快が目的でもないが、実態は支配を求めている場合もある。愛により自他が束縛されることはむしろ自然だがこれは結果論であり、そうでなく、支配を愛と誤認する例である。また愛において自己実現が究極において求められている場合もあろう。たとえば「祖国愛」や「隣人愛」を道徳的ないし宗教的な義務としている意志的な愛などにそれがあろうか。この場合国民や隣人を愛するといっても、その現状を肯定しあるいは好んでいるとは限らない。そして時には彼等の「意に反しても」彼等をよい（と自らが考える）ありさまに「導い」たり「高め」たりすることがめざされることになる。

以上によって、幸福の類型を次のようにまとめてみたい。

- (A) 身体的快。
- (B) 精神的快。
  - (B 1) 知的快。
  - (B 2) 感情的快。
    - (B 2ア) 他人との関係には無関係な自分の感情的満足。
    - (B 2イ) 自分が他人に優越したり支配したりすることによる感情的満足。
    - (B 2ウ) 共感の満足。
  - (B 3) 意志的快。

以上の分類はどのような意義を持つであろうか。第一に、行為をその究極価値によって分けることにより、領域によって同じ分類に入れられていた行為が、いくつかの異なる性格のものとして了解され理解されるということである。たとえば宗教を考えよう。「家内安全」「商売繁盛」などのためならA型である。教義などで世界や人生について納得できる理解が得られるからというならB 1型である。自己を「神の器」と感じるような恍惚感が得られるようならB 2ア型である。少なくとも同信者との、場合によっては全人類や宇宙全体との同胞感情や一体感を得られるというならB 2ウ型である。自己を「神の道具」と感じるような使命感をいだいて、衆生の救済や福音の伝道やに生きがいを感じているならばB 3型である。宗教の場合B 2イ型は建前的には考えにくい、いわばB 2ア型やB 3型の墮落形態として、ある種の選民意識が中核となった場合などが考えられる。もう一つ芸術を考えてみよう。A型の芸術は勿論実在する。金儲けのための芸術作品の制作はこれに属する。儲けを究極価値とする者は（仮にすばらしい作品をつくっていても）「真の芸術家」ではないという議論はあり得るが、踊りなどは「身体的快」が目的であり得よう。芸術は美の技術で

あるから美の表現として成立するための精神的活動は勿論必要である。しかし成功した踊りにおいて演技者が身体的快を覚えること、鑑賞者もその美にほとんど身体的な快を覚えることはあり得る。同様なことはスポーツなどでも起こることであり、文化としての墮落ではない。B型はどうか。バウムガルテン、デイドロ、ヘーゲルなど、近代の哲学者は好んで芸術を一種の認識として位置づけようとした。しかし芸術の本質を認識にみるのは無理なのではなからうか。一般に感性よりも知性のほうが価値が高くみられがちであったこと、哲学者自身特にその傾向がみられることから、「ひいきのひきたおし」ではないかと私は考える。ダヴィンチは絵画を学問として位置づけようとし、実際彼の作品は自然認識における彼の到達を示している。しかし彼以降の「科学」と「芸術」はむしろ分化していった。科学は対象の視覚的再現とは異なる方法（概念化や数量化など）によって発展し、絵画のほうは学問でないからといって低い価値にみられる（これは学者と職人との身分制的位階に過ぎない）ことから解放された。ただし今日でも認識が主眼の芸術はある。人間的事象は分析と総合によって判明な認識にいたることが難しい。芸術の境位は直観であり、形象によって「全体」や「本質」を表現し、感得させることがある。そのとき社会科学とは別の仕方では人々の生き方を認識させる小説や、心理学とは別の仕方では人間心理を了解させる詩歌が、科学に劣らぬ意義を持ち得る。B2ア型の芸術は、ロマン主義的な「芸術家」像には最も重なるものであろう。B2イ型は宗教の場合と同様、墮落形態と言えよう。しかし同様に実在はする。この型の経済は「高価な」商品の所有や購入によってであるものが、芸術の場合では世間的評価による「趣味のよさ」によって他者に対する優位を得ることが目的になっているものである。B2ウの芸術は常に存在していたし、これからも重要であろう。ロマン主義的芸術観はこれをけなしがちであるが、それは、単なる売れ線狙い（A型）や単なる大勢順応（消極的なB2イ型）と混同しているか、さもなければ独自性信仰のような自らのバイアスに禍されてである。B3型は、まさにそうした独自性や独創性を追求する立場の芸術であろう。

以上、私は人間行為について、経済・政治・文化という普通の分け方を手がかりに、それを修正する形で、価値論の観点から別の分類を示してみた。前者がよくないと言いたいのではない。これは活動の形態または領域による区別として有効である。同じ領域の行為でも担い手によって違う価値付けがなされるということ、また別個の究極価値によって同じ領域の行為がなされ得るということが、ここから理解されるものと思う。またこのような価値論的分類を参照枠とすることで、宗教論や芸術論においても、通常とは異なる考察が開けるものと考えられる。

#### 四．幸福論の観点から（その二）

私は前節で、共感が一つの究極価値であるということから、幸福論の観点から人間行為の分類を試みた。何に価値をおくかということ进行分类する理論としていままでに現れたものを顧みると、シュプランガーのものとマズローのものが浮かび上がる。そこで以下はこれらと比べながら検討を進めたい。

シュプランガーは「生の諸形式」として、①理論②経済③美④社会⑤権力⑥宗教、に分類する。必要ナ変更ヲ加エレバ②は私のA（身体的快）、①は私のB1（知識）、⑤は私のB2イ（支配また

は優越)、④が私のB2ウ(共感)に重なるものと考えられる<sup>1)</sup>。他方彼の③美⑥宗教は私の分類では独立した項目としては現れない。前述のように、芸術や宗教を領域として他と区別することには異存はないが、価値論としては物足りなく思う。私がそれらの領域における価値付けから区別するいくつかのものを、「真の」芸術なり宗教なりではないと除外すれば、「美」や「芸術」を独立した価値とみなしはできる。しかしそれでは規範的観点が入ってしまい、事実問題としての「生の諸形式」の分析には混乱をもたらすように思われる。これと関連して、私の観点からはシュブランガーの分類法にもう一つの異論を持ち出せそうである。彼がこれらの「生の諸形式」を、すべて意志の形式としていることである。すなわち理論の意志、経済の意志などである。これも少し規範的の性格がはいた「人間的」行為の分類としてはわからなくもないが、実際の「人間の」行為としては、はっきり意志的と言い切れない、欲求や感情に動かされるままのものも少なくないのではないか。

次にマズローの分類を見ると、ちょうどシュブランガーにおいて私が問題としたことが除かれているような印象を受ける。すなわち哲学者である後者に対して心理学者である前者は、経験的研究に依拠してぶれず、記述的考察に規範的観点を入れまいとより努めている。マズローは人間の行為を「動機」[motivation]によって分類するのだが、ある行為の動機にはしばしばそのまた動機があるというような連関構造があるので、直接の動機をみるだけでは意義は少ないとし、究極価値の観点から行為を分類する<sup>2)</sup>。これは私やシュブランガーの意図と同じとみなせる。そしてマズローは次のように分ける。①生理的欲求、②安全の欲求、③所属と愛の欲求、④承認の欲求、⑤自己実現の欲求。——彼の観点の特徴を、さらにいくつか挙げてみたい。まず、人をある行為に導く直接の動機をさらに動機付ける深い動機があり得ると彼が言うとき、後者のほうは行為者に意識されていない可能性を彼は認める。すなわち彼は深層心理学を取り入れている。次に彼はこの五種類を、単に静態的に並べているのではなくて、動態的または発達論的な観点によって関連付けている。この五種類において、前にあげたものほど基本的ないし低次の欲求とされる。通常の場合においてはまずそれを求めざるを得ないという意味ではこちらは優越しておりその意味ではより「価値が高い」と言えないこともない。しかしより高次の欲求はまさにその意味でなくてもすむのにわざわざ求められるという意味では、少なくともそれに動かされる行為者にとってはより「価値が高い」とも言える。またマズローがこの分類を行うねらいとして、その内容が同一でも行為者によって異なる価値のもとになされていることの理解があるのは、私の場合と同様である。たとえば彼は性的欲求に関して、単に生理的満足の追求と意識されがちだが、行為者によって無意識のうちに、自分の男らしさを確信させたいという欲望、安全、あるいは愛情を求める欲求というような他の要素が本質的であり得ることを示す<sup>3)</sup>。これを裏返していえば、ある人にとって有能な狩人になりたいという欲望と、他の人にとってよいまじないしになりたいという欲望とが、自尊心を満足させるという同じ基本的目的を持っているかもしれない(したがって前者を経済、後者を宗教というように単純に分類できない)ことに注意する<sup>4)</sup>。また彼は、各人に最も本質的な欲求があると言っても、ふつうはそれだけで当人が欲求の観点から示されつくすのではなく、たとえばある人が生理的欲求の85%、安全欲求の70%、愛の欲求の50%、自尊心の欲求の40%、自己実現の欲求の10%を満たしているというように考える<sup>5)</sup>。総じてマズローからは、体系的な完全性のための理論でなく、現実の人間を理解するための理論という性格を強く感じさせられる。

このようにマズローの分類法はなかなかよくできていると思われるが、この分類そのものについ

て私の立場からは何が言えるであろうか。まず「安全の欲求」というのは、身体的安全なら私のA(身体的快)に、精神的ならB2ウ(共感)にと分けられ、そうしたほうがよいように思われる。次に彼の「所属(belongingness)と愛の欲求」と「承認(esteem)の欲求」についても、概念的な明晰さと判明さの点で完全には満足できない。ただし「愛」とは何かはまさに難問であってそれを概念的に提示していないことは強い非難にあたらない。彼がこれを「性と同義語でない」ことを「強調」している<sup>6)</sup>のはしかるべきことだが、そうなるそれは「共感」とかなり重なるのではなかろうか。「承認の欲求」が最も問題を含むが、次の二点が大きな問題であろう。第一は、「承認」の概念規定にかかわるが、私の観点からは、これを「共感」による承認と「優越と支配」による承認とに区別することがまさに最重要なのだが、彼の論述ではこの両面がここに含まれていてはっきり区別する観点が示されていない。第二に彼は、「最も健康な自尊心」について「保証のない追従」によるのでないという正当な指摘にとどめず、「外からの評判あるいは名声」一般にもよらないとし、「他者の意見に求めることの危険性」を語る<sup>7)</sup>。これは、「自我」が実体(独立した実在)であるとみなし、またこの独立をきわめて高く評価する西洋的バイアスを感じさせる。このバイアスからは共感の価値は少なくとも相対的に下がるであろう。最後に「自己実現の欲求」に関しては、それが発達的に最後のものであること、すなわち通常においては、他の諸欲求が少なからず満たされてはじめて重くなっていくものであることを、事実問題としては認めよう。私の分類ではB3に当たるものだが、ただマズローにおいてはこれを最高の価値とする規範的観点があり、そしてこれも西洋的先入見であるとだけ言っておこう。それと関連してもう一つ言おう。シュプランガーが究極価値を分類するのは、それによって、たとえば「理論的人間」のように人々の類型を示すことに大きな目的があった。しかしマズローが同様な観点から諸欲求を分類するとき、人々の分類は彼の目的ではない。むしろたとえば同一の人間において、諸欲求がどういう状態であるかを知ることを通じて彼(の心理的段階)を理解することが重視されている。ただしマズローのこの手法を利用して、たとえばこの人が少なくともいま「生理的欲求」に最も心を占められていて、その意味では「安全の欲求」に対してそうである人とは区別していれば「生理的欲求人」と呼べるというように、人々の類型をつくることもできよう。その場合には私自身による分類といわば共通の土俵ができるので、比較検討できるということである。

シュプランガーおよびマズローに関していろいろ考えられることはあろう。ここでそれを引き合いに出した意味という点からだけ言えば、「共感」を幸福の一つとはっきり位置づけることを、私は意味ある新たな試みとするということである。以上をふまえて、私は、「共感の思想」を次のように定義する。(A広義)「共感を幸福(究極価値)の一つとする思想」、(B狭義あるいは勝義)「共感を最高の幸福(究極価値)とする思想」。Aの場合、幸福は複数あってよいのであり、ただ共感が他の価値より劣るものとみなされなければよいとする(他の価値に従属するならそもそも究極価値の一つとも言えない)のに対し、Bの場合は同等に最高の価値を持つものが複数であることは否定される。以下私は単に「共感の思想」と言うときにはAを意味するものとする。これは定義の問題であるから無論必然性はなく戦略的選択に過ぎない。どんな戦略かと問われるならば、Bの「共感の思想」をいだいている人はかなり少ないと思われるので、まずは味方(この思想そのものに共感または同感する人々)を多くしておこうということである。共感の理論(または研究)と言え、まずは共感という(心理)現象そのものを考察することであるが、「共感の思想」を考察すること



も含めてよいであろう。そして共感の思想の研究には、「共感の思想」とはどのようなものであるかを明らかにすることが含まれ、本稿でいままで述べてきたことはまさにその一端である。

「共感の思想」を定義したところで何がみえてくるのか。繰り返しをいとわずまた言おう。従来、共感（という現象）は、理論家や研究者からはそれにふさわしいだけの注目をされず<sup>8)</sup>、また思想家からは過小評価されがちであった。それとともに「共感の思想」についても同様であった。私はこれを見直すものであり、この思想に「共感の思想」という名を与えることが、その一歩としても役立つと考えるものである。

## 五．同情倫理の問題

前の二節では幸福論の観点から「共感」が検討され、それによって「共感の思想」が定義された。共感の思想はいろいろな側面を持つが、本節では倫理思想（または道徳論）の面をとりあげたい。ストア派など福德一致（または徳の自足）を主張する立場だと、幸福論と別のものではない。しかしそれは特殊な立場であるので、まずは別個に扱うのが無難であろう。ただし善悪は価値であるので幸福論の一部であるとは言い得る。それでも倫理はその中にいろいろな問題を含んでいるので、ふつうそう行われるように私も区別して考えることにする。

倫理において共感を最も本質的とする立場を同情倫理ということにする。「同情」とは、狭くはまた今日ふつうには、「他者の悲しみや苦しみに対する共感」のことであり、語源（漢語＝日本語でも英語の compassion でも）および広くは「共感」と同義である。なお「共感」という語は通常の用法と思うのでいままで定義づけしなかったが、念のため示しておけば、「他者の感情に対して同じ感情を持つこと」である。よって「共感倫理」と言ってもいいのだが、そうしなかったのは、その語は少なくとも私は見聞きしたことがないが、「同情倫理」は実際に使われている語であること、そしてその立場の（すべてでないが）多くは、共感の中でも狭い意味での同情を（他者の喜びや楽しみに対する共感よりも）重視する立場だからである。同情倫理が「共感の思想」に属することは論理的に自明であろう。「共感の思想」が倫理に適用されれば同情倫理に必然的になるかどうかはただちに言えないが、そうなるのが自然だという意味で、ここでは同情倫理を共感の思想の一側面とみなすことにする。

同情倫理につきものの難点として、道徳原理にふつう求められる公正さと齟齬しないかということがある。同情倫理の主張者たちもこれに気づいており、ヒュームの「一般的観点」、スミスの「公正な観察者」などはそのためにもちだされる概念であるとも考えられる<sup>9)</sup>。しかしこれらで解決したと言えない。a) それらを完全に求めれば神の観点をとることになってしまう。b) さもなければ観察者と当事者とが属する共同体の多数者の観点になるが、多数派であることは「道徳的に正しい」ことを保証しないし、また道徳的進歩において道徳意識が少数派から多数派へと変わったことも説明できない。c) 観察者と当事者とが道徳意識がおおいに異なる別の共同体に属するときはこの原理の適用は困難である。d) 多数派の感情が何であるかを調べたり自他の境遇の違いを斟酌することでその感情の特殊性を割り引いて考慮することは、既に理性的な操作が介入しており、感情の原理と言いつけにくい。——同情倫理の不成立をただちに導くものではないとはいえ、こうした難点を

考慮すれば同情倫理が持つ意味は次の二点になるだろうか。第一は、道徳性の源泉は何か、なぜ道徳的であるべきなのか、という問いに対して同情が答えになる(孟子が惻隱の情で答えたように)という意味である。つまり一つ一つの行為が共感なり同情なりを動因とすべきだという意味での「原理」ではない。第二は、ではその動因は何であるべきかを問われるならば、親密圏内部においては共感ないし同情の有効性は高いが、人情的(persönlich)というより実務的(sachlich)な領域においてほど、むしろ理性的であることが道徳的であるためには求められるようになっていくことである。ただし理性的な一般規則へのあてはめが難しいような(たとえば義務の衝突があるような)いわば実存的状況においては、根源的な道徳性としての道徳感情が再び現れてくる、ということである。

以上は、根拠と有効性という面からの同情倫理の擁護であった。しかしこれに甘んじず、次のような具体例による批判を考えてみたい。たとえばナチス・ドイツは国民に強い一体感を求めた。このことは異分子とされるユダヤ人などへの迫害と表裏一体であった。ゆえに同情倫理はよくない、あるいは少なくとも弊害がある、と。これに対し直接には次の二つの反論ができる。①共感とは自然な心理であって強制されるものはそもそも本来の共感ではない。「愛国心」であれ、国の元首や指導者への「尊崇」や「忠誠」であれ、強いられるならば既に「共感」や「同情」とは別のものである。②ナチス・ドイツの問題点は、自ら(の人種・民族・国家など)に共感を持ち「過ぎる」ことだけでなく、「劣等者」や「非国民」などとする他者に対して共感を持たないあるいは持つことを禁じることである。——この二つの反論は、同情倫理がナチズムのような現象(「全体主義」)をひきおこす、という論理を反駁してはいる。しかし私はこの反駁で十分とは考えない。なぜならまず①の区別は正当かつ必要であるが、曖昧な領域(グレーゾーン)もある。無意識的な(多くの場合行為による)同化圧力に染まりやすい日本人は特に留意すべきであるし、一般にもメディアなどを通じた感情操作は現代社会の大きな問題点である。また②からすれば共感の対象を広げることが求められるが、共感はその本性からして、共通性が少なくなるほど弱くなる傾向があり<sup>10)</sup>、「身内」を優先する感情に対して、単に感情領域内部での対象拡大で歯止めとはなりにくい。

そこで私としては、同情倫理の立場にとどまりつつも、その弱点を認めて、それを補完するもう一つの道徳原理を合わせ持ちたいと思う。それは寛容の原理である。「異なる思想が存在する権利を認める」ことがその内容である。この「異なる」とは、「自分と」異なるのは勿論、自他が属する社会の「多数派と」異なるものを含むことが特に重要である。言うまでもなくこれは信教を含む思想(良心)の自由という近代民主主義の根幹の一つである。

寛容の原理に関して持ち出される論点の一つに、寛容は不寛容に対しても寛容であるべきか、というものがある。これは問題を明瞭にすれば両刀論法ではない。不寛容な行動、つまり異端とみなされる思想をいなくこと自体やいわんや表明すること自体を物理的に妨げること(体制が権力を行使することによってであれ、そうでない者のテロによってであれ)に対しては、物理的な対抗が許されるし、むしろ望ましい。不寛容な行動に対して「寛容」というのは自己矛盾であろう。他方不寛容な思想に対しては、これを物理的に妨げることが自己矛盾であろう。思想に対しては思想で、言論に対しては言論で向かい権力や暴力を用いないのが寛容である。(言うまでもないが「信念なきことは寛容とは異なる。」)

私は寛容を共感の「補完」としたが、両者は一見逆方向の原理とみえるかもしれない。しかしそ

うではない。寛容は「異なる思想を認めること」（これは少なくとも感情的にはたやすくはない）ではなく、「異なる思想が存在する権利を認めること」であり、このことについては、自他あるいは社会として共感形成することは必ずしも難しくない。その意味では「寛容の原理」も共感の思想または同情倫理の一部と言えなくもない。しかし私は（戦略的には）敢てそう言わなくてよいと思う。過度に論理性を求める体系の精神は、実用的には弊害を伴う。寛容も共感に包摂されるというのはメタレベルの話であって、日常的事例においては、共感または寛容の原理で対処できる。前に「共感の思想」を定義するときに延べたように、定義や命名の場合では、論敵や誤解を少なくする戦略が無難でありまた「共感の思想」の精神にもふさわしいであろう。それゆえ私は、一般的には、同情倫理と寛容の原理とは道徳における「車の両輪」として有効であると言いたい。そして両者の整合性について疑問または批判を受けたときの弁護としてだけ、先にあげた包摂性を述べればよいと考える。

## 六．結びにかえて

「共感の思想に向けて」考えるつもりであったことはまだまだあるが、予定の紙幅を越えたので、今までに述べたことに直接続くことだけを今後の課題としてあげていちおうの結びとしたい。

道徳論では同情倫理だけを扱ったが、「討議倫理」と「ケアの倫理」に関しても共感の思想の立場から検討したい。

「卑近」な事例を二つ挙げた。どちらも「共感志向」を女性に設定したのは経験的にそれが多いからであるが、共感における性差の問題をより検討すべきであろう。事実問題としては近年の脳科学的所見がかかわり、思想的にはフェミニズムともかかわるが、後者はまた直前に挙げた「ケアの倫理」とも関係する。

伝達における「論理」と「意図」のずれにふれた。一般にコミュニケーションに関して、「論理」「心理」「倫理」の関係性に関して、共感という観点からもさらに検討できるものと考えられる。

### 【注釈】

- 1) 彼は（広義の）社会的領域の基礎にある意味方向として「権力作用」と並んで「共感作用」〔Sympathieakte〕を挙げる。後者を「単なる利他的な感動」としての「同胞感情」〔Gleichgefühl〕、「共同感情」〔Mitgefühl〕、「感情伝播」〔Gefühlsanstekung〕と区別する。E.Sprunger, *Lebensformen*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 7 Aufl., 1930, S.63.
- 2) A.H.Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers, New York, 2nd edition, 1970, p.22.
- 3) *Ibid.*, p.23.
- 4) *Ibid.*, p.22.
- 5) *Ibid.*, p.54.
- 6) *Ibid.*, p.44.
- 7) *Ibid.*, p.46.

- 8) 「他人への共感、〔すなわち〕彼等の多かれ少なかれしかしたいは強く主観的な心情を分かち持ち、感情的調子でそこに入り込んで生きることは、理論家の客観的でさめた精神態度とほとんど対立している。」  
Sprunger, *op.cit.*, S.130.
- 9) 拙著『共感の思想史』（第7章・第8章）創風社、2006、参照。
- 10) Rousseau, Discours sur l'économie politique, in *Œuvres complètes*, t. III Gallimard, p.254.